

Религиозната и етнична идентичност на българите мюсюлмани*

(по примери от село Заграден)

Милена Франова

Съвсем в началото донякъде прибързано, но необходимо уточнение е, че във фокуса на настоящата работа се поставя едно село.

Да се „разкаже“ едно село чрез задаването на множество питания в широкия антропологичен спектър и съответно да се достигнат, макар и не крайни и категорични, но истински (релевантни на действителността) отговори е не лека задача. Сложността на подобно начинание произтича от една страна от краткия отрязък време, в който се е осъществил досега с мястото, а от друга особената отговорност, с която се натоварва изследователят, когато изследва един жив организъм, конкретно място с реалните му обитатели. Видно е, че тук непрекъснато ще бъде следван пулсът на живото място, което само по себе си представлява своего рода творене на жизнена история, разбира се, със средствата на научния анализ.

За да бъде постигнат крайният резултат на това научно начинание е неотменно изискването за балансирано съчетание на две позиции - едната на изследователя, който борави с набора от научни методи и нужна дистанцираност от обекта на изследване, другата на човека влял се, усещал и преживявал заедно непознатото дотогава за него място и хора.

Селото, с което ще ви запозная и всъщност се оказа причина за написването на настоящата работа се казва Заграден. Неговото нахождение е във високите части на Средните Родопи. Отдалечено от големи градове, в страни от рекламирани маршрути с нищо не демонстрира своето съществуване, както и не очаква да бъде забелязано. Заграден е едно обикновено село, може би като повечето средно големи български села. В него няма нищо изключително. Нито пътят до него е първокласен - асфалтовото шосе свършва някъде след Лъки, оттам започва черния неравен друм, който непосредствено преди влизането в Заграден

* Статията е част от магистърската ми теза към програма „Интеркултурен диалог“ - СУ „Св. Климент Охридски“ на тема: „Религиозната и етнична идентичност на българите мюсюлмани (с. Заграден)“ с научен ръководител доц. д-р М. Грекова, защитена успешно през 2001.

отново се превръща в асфалтов. Нито автобусът е луксозен, той е от онези със закръглени форми мини автобуси от 60-те, които могат да се видят в българските филми от този период.

За човек свикнал с градския комфорт подобно пътуване не би представлявало изкушение, дори и архитектурата на селото не е изключителна – големи, предимно двуетажни еднотипни къщи. Всичко казано дотук е предназначено за онези, които са оседнали в уюта на собствените си ниши (мисли, представи). Другите, продължили нататък, често ще търсят у себе си спомена за нереално красивите пейзажи, съпътстващи тяхното пътуване, за множеството бели чешми издигнати от близките в памет на починал, за стелещата се над селото тишина, за хората от това село.

Изследователското усилие тук е насочено към обследването на проблеми свързани с религиозната и етнична идентичност на хората от с. Заграждeн. Разглежданата общност се състои от българи мюсюлмани. Този текст не цели генерализация и дефиниране на въпроса българо-мюсюлманска идентичност – изобщо, по принцип. Тук се описва конкретен случай със собствена специфика, който сам по себе си представлява елемент от общата проблемна тъкан. Разработката се базира на емпиричен материал събран от автора съвместно с група студенти. При теренното проучване[1] е използван методът на неструктурираното интервю. Интервюта са проведени със случайно избрани лица, цитират се със съответните данни (пол, възраст), но по етични причини не са отбелязани имената на респондентите. Анализът на проведените разговори цели да представи възможно най-точно позицията на интервюираните. Употребата на теренния материал като подход осигурява възможността да бъде проблематизирана общността в етно и религиозен контекст чрез включването на поглед „отвътре". Методът на неструктурираното интервю презентира личната позиция на респондента, неговите мисли, чувства, убеждения, легитимира равностойността на участниците в разговора.

Както вече бе казано, село Заграждeн е разположено във високите части на Централните Родопи. Географската определеност изключва възможностите за развитие на земеделието. Основният поминък на хората е свързан с отглеждането на картофи и млекодайни животни. Икономическата криза, разпростираща се в цялата страна остро засяга населението на този район. В Заграждeн всички бивши държавни предприятия са закрити. В селото функционират два частни шивашки цеха, които осигуряват на една малка част от жените в работоспособна възраст минимална работна заплата. Масовата безработица силно понижава жизнения стандарт. Възможностите за осигуряване на прехраната там не са голе-

[1] Теренното антропологично проучване бе проведено от 11 до 18.09.2000 в с. Заграждeн със студенти от НБУ, ръководител доц. д-р Пламен Бочков – Департамент „Антропология".

ми, и това е факт, който особено тревожи хората. Много често поставяна, и заемаща централно място в ежедневните разговори, е темата за настоящето:

„Тука няма какво да се работи. Картофите по 20 стотинки ги изкупуват. Тютюн почти не гледаме, а и него по 2 лева го изкупуват[1].“ (мъж, 37 г., полувисше обр.).

„Иначе за младите тука е лошо, няма работа, бягат оттука.“ (мъж, *58 г.*, средно обр.).

Тежките условия на живот и липсата на работа карат младите да напускат селото, разчитайки на по-добро съществуване в града. Друга причина за безпокойство предизвиква фактът,че детската градина и училището са пред закриване.

„...и училището запустява, сега говорят, че ще обединяват трети и четвърти клас защото няма деца.“ (жена, 30 г., средно обр.);

„Селото се обезлюдява...“ (жена, 55 г., полувисше обр.)

Ритъмът на есенното ежедневие преминава по извоюваните в битка с планината парчета земя, превърнати в картофени ниви, и в събирането на сено , осигуряващо прехраната на животните. Малкото часове за почивка, заграждeнци предпочитат да споделят помежду си, разговаряйки се в местните заведения на чаша питие. Интересен елемент от цялостния облик на селото са многото частни кафенета. Заведенията са многопосещавани и от мъже, и от жени. Обикновено компаниите са в по-голямата си част мъжки, може би поради това, че жените винаги имат повече домакински задължения. Не е за пренебрегване и фактът, че селото е носител на различен от градския тип култура. Процесът на модернизация е засегнал селото, но там все още се поддържа онзи традиционен морал, при който честите посещения на заведенията от жените биха предизвикали негативни оценки. Заведенията в село Заграждeн са местата за срещи, за комуникация. Там се поддържат взаимоотношенията, вземат се важни общи решения. Важно е да се упомене, че посетителите на заведенията са хората на средна възраст (50 г.) и младите. Най-възрастните (ок. 70 г.) не посещават кафенетата, те се срещат в центъра на селото пред кметството.

„...там седят по цял ден на пейките и правят политиката.“ (мъж, 37 г., полувисше обр.)

Казаното дотук засяга всекидневието на хората от с. Заграждeн. Макар и не детайлизиран проблемът „всекидневно живеене“, частичната му презентация разкрива актуалното, катадневното, това, което вълнува хората тук и сега. Началното описание има функцията на въведение към основното търсене на разработката.

Жителите на Заграждeн в контекста на етничната и религиозна-

[1] Поради краткия обем на статията цитираните интервюта няма да бъдат публикувани в цялост, те са поместени като Приложение към дипломната работа.

та им идентификация са българи мюсюлмани. Тук е мястото да се определят термините, чрез които ще бъде описвана общността. По-нататък в работата няма да се употребяват названията българи мюсюлмани, помаци, за обозначаване на изследваната група. С оглед запазване автентичното звучене на гласовете от терена се приема названието „хората от Заграден". Предпочетеното название пряко произтича от начина, по който местното население се самоопределя. От избора на наименование става ясно, че анализът тук ще акцентира върху локалното, идентичността ще се разглежда като определена от локалната култура.

В селото и хората не се откриват видими знаци, разкриващи „другост", различност в етничен или конфесионален план. Облеклото на загражденци няма нищо общо с традиционния костюм на българите мюсюлмани, обитаващи например района на Гоце Делчевско. Дрехите, които носят са такива, каквито облича всеки среднoстатистически българин. Дрехата притежава силна семиотична натовареност, която има функцията на оразличител за различните етнични и религиозни групи. Следователно тук този знак не е водещ в идентификационен план.

Основните компоненти, конструиращи идентичността (колективна, общностна, индивидуална) са езикът и името. Хората от село Заграден говорят на български език. Носят български лични имена. Не употребяват думата помак/помаци за самоназоваване в личностен или колективен план. Българското именуване може да се интерпретира като част от общностната стратегия за оцеляване, свързваща се със социализация и интеграция в българското общество. Принципно темата за преименуванията е болезнена за жителите на селището и присъства в колективната памет като травматичен знак. Хората над 80 години си спомнят неколкократно преживяваната смяна на имената с чувство на примирение към необратимостта на миналото- " сякакви работи сме прекарали", „*такъв е живота*". Употребата на български имена от всички възрастови групи и кръщаването на децата с български имена се схваща като изразител на етничност, своеобразен опит за снемане разликите между българския етнос и собствената общност.

Друг мощен генератор на идентичност е религията. В селото няма сграда, построена с предназначение да бъде джамия. За джамия се ползва сградата на бившето кметство. Хората си спомнят, че в миналото е имало джамия, но в периода след 1944 г. е била съборена. Понастоящем в селото няма имам. Имамът е починал преди няколко години и оттогава при особени случаи се кани имамът от съседното село.

„То и това ако е джамия. Няма минаре. Това е старото кметство. Старата джамия е разрушена... от комунистите." (мъж, 37 г., полувисше обр.)

„Няма ходжа. Понякога в петък идва ходжата от една махала..." (мъж, 58 г., средно обр.).

Специално внимание заслужава фактът, че в селото след демократичните промени не е построена нова джамия. След 1989 отпаднаха религиозните ограничения, установено бе правото на всеки свободно да практикува и изповядва своите религиозните убеждения. В контекста на тези промени много села населявани от етнически турци и българи мюсюлмани като израз на религиозно чувство и/или заявяване на собствената си идентичност, сами или с помощта на външни спонсори, се сдобиха с нови, внушителни джамии. В разрез с описваните нагласи, хората от Загражден се отнасят с видима незаинтересованост спрямо символите на исляма.

От проведените разговори се установи, че описанието на селото от неговите жители обикновено започва с израза: „тука няма нито поп, нито ходжа".

Това заявление може да се коментира в две посоки. От една страна е насочено към механизма на конструиране на колективната идентичност, осъществяващ се чрез отъждествяване с обитавания териториален и културен ареал. " Тука няма нито поп, нито ходжа" скицира образа на „своето" място, мястото, което поражда и поддържа „нашата" заедност. Интервютата дават основание да се направи заключението, че липсата на духовно лице в селото не се свързва от хората с темата религия, религиозен живот. Изразът служи като емблема на селото, запознава външните посетители със самото село и с неговите обитатели. От друга страна, изявлението има отношение към груповата идентичност, доколкото тя бива определена от религията. Междинната поставеност на българите мюсюлмани между етнос и религия е проблемна и може да се разглежда като фактор, предизвикващ идентичностна криза. Несъвпадането между етнична и религиозна принадлежност поражда чувство на безпокойство в общността, свързано със същностното разбиране на въпроса за „себе си". Известно е, че за формирането на културната идентичност от изключително значение са както вътрешногруповите процеси, така и процесът на признаване или непризнаване от страна на „другите". До голяма степен разколебаването на идентичността, и произтичащата оттам криза на идентичността, са плод именно на едно такова външно за групата неразбиране/непризнаване. Заявлението „тука няма нито поп, нито ходжа" е опит за разграничение на хората и селото от институционалната религия, чрез която би се осъществило евентуалното им разпознаване. Етничното и религиозно разпознаване на българите мюсюлмани в продължение на един век е съпровождано от крайно драматични събития, които пряко влияят върху изграждането на колективната идентичност на групата. Днес джамията в село Загражден се посещава от десетина старци. Една баба на 88г. сподели:

„Вярвам.Така са ме учили.."

Относно собствената вяра хората на възраст до 55 г. отговаряха по различни начини, но във всички тях се чете отдалечеността от ре-

лигията. Някои „философски“ заключаваха: *„Вярвам в силата,че я има. Тя е една и съща.“*

Други съвсем откровено заявяваха, че не вярват. В отговор на пояснението, че са мюсюлмани, поставено с цел експликация на влаганото спрямо исляма отношение, отговаряха с въпроса: “ Кой аз ли съм мюсюлманин?“. Важно за тях бе да разграничат себе си от онези, които „наистина“ са мюсюлмани - *„В кърджалийско и децата ходят в джамията, ама тука не е така.“ „Ние и да идем какво знаем, нищо не знаем.“* (мъж, 37 г., полувисше обр.)

Говорейки за джамията, за ходжата, често бе подчертавано, че там молитвите са на арабски, език, който те не разбират:

„Примерно, ако е като в църква, както разправят, попа пее и всичко му се разбира. Тука и да влезеш, то се говори нещо на арабски.“ (мъж, 37 г., полувисше обр.)

От дотук казаното става ясно, че жителите на Заграждeн на средна възраст и младите не се представят като вярващи последователи на исляма. В описвания случай съществува диференциация между индивидуалното религиозно самоопределяне и груповата религиозна идентификация. В рамките на примордиалното схващане религията е пред-зададена, пре-предава се от поколение на поколение, човек се ражда със своята религия, живее с нея, чрез нея се поддържа връзката между членовете на дадена общност (вж. Кръстева 1999). Конкретният случай показва, че предзададеността на религията, нейната устойчивост продължава да съществува не разколебана за хората над седемдесетгодишна възраст. Хората под 60 г. споделят модерното схващане, определящо идентичността като самоконструирана (вж. Кръстева 1999). Те настояват да бъдат възприемани извън границите на религията, като я изтласкват и поставят на заден план, дори отричат. Отношението, което влагат спрямо религията различните поколения, не поражда междупоколенчески конфликти. Информаторка на 88 години без и следа от раздразнение отговори на питането, дали и нейните деца продължават да поддържат традицията с боядисването на ръцете си с къна, така:

„Те сега не го щат това, те се боядисват със синьо, със бяло..“

Разбирателството между поколенията се постига на базата на една чисто прагматична технология, разпозната в спазването на традицията, на извършването на различни обредни практики, част от религиозната система, следвани от всички поколения.

„Спазваме традицията, защото имаме стари хора вкъщи. Коляме курбани защото не може комшията да го прави, пък ти да не го правиш.“ (жена, 55 г., полувисше обр.)

Видно е, че за хората до 60г. религията не се схваща като основен фактор, съграждащ тяхната идентичност.

За заграждeнци от изключително значение се оказва етничността. Никъде в разговорите тя не бе дефинитивно определена и артику-

лирана. Нито един от респондентите не се назова българин. Тук е мястото, където включването на метода на дискурсния анализ е абсолютно нужно. Дискурсният анализ утвърждава внимателното изследване на текста, контекста, езика, метаезика (Елчинова 1999). Без да бъде „изречена" етничността, в разговорите ясно личи предпочитанието, избраната етничност: *„Ние сме като вас."* (мъж, 37 г., полувисше обр.)

В анализирания случай религията се възприема като фактор, основополагащ различието. Тя е изтласкана, централно място в изграждането на идентичностната специфика заема етничността. Особено важна за загражденци се оказва историята на селото, плод на колективната памет на групата. Селото притежава летописна книга, където подробно е описана историята за насилственото помохамеданчване. В нея се разказва за героизма на хората проявен при набезите на турските нашественици. Там с подчертан патос се описва кървавата картина на отнемането на вярата. Записаната история се знае много добре от всички и се разказва. Фиксирането на легендата датира от 60-те - епохата на атеизъм, непризнаване, както на религиозна, така и на етнична идентификация. За това време (60-те год.) може да се разсъждава като кризисно в социално-психологически план за всички, чувстващи се различни, ситуирани в буферната зона между репресивните мерки на тогавашната власт от една страна, и от друга - търсенето на себе си чрез въпроса „кои сме ние". Записаната история дава опори на тяхното съществуване, акумулирайки подходящ образ, донякъде, гарантиращ им безопасност. Етничната идентичност на хората от селото е силно повлияна от нея. Процесът на модернизация паралелно съществуващ с политическите настроения и произтичащите от тях решения допринасят за оформяне идентичността на хората от това село.

Поради близката разположеност на Заграждeн до Кръстова гора бяха поставени въпроси, разкриващи отношението на хората спрямо това място, как го схващат, какво знаят за него. Особено интересен е фактът, че голяма част от загражденци са посещавали „Кръстов". След 10 ноември лавинообразното покачване нивото на посещаемост на Кръстова гора, оказва въздействие върху местното население. Всички ходили там изтъкват като причина целебността на мястото. От разговорите прави впечатление добрата осведоменост спрямо практиките, извършващи се на Кръстова гора:

„Това, което е животинско не трябва да се носи и да се яде там." (мъж, 60г., средно обр.).

„Там има много малки камъчета и на всяко камъче кръстче. Попа казваше камъчето да се сложи вечер в чаша с вода и сутринта да се изпие водата с лечебна цел." (жена, 55г., полувисше обр.).

„Какво, то там се ходи за здраве. Има чешма с лековита вода. Има едно дърво, който мине през него се пречиства." (мъж, 18 г., средно обр.)

За хората от Заграждeн „Кръстов" има утилитарен смисъл. То е

любопитно, многопосещавано място, което носи изцеление. За тях Кръстова гора не е духовно средище, не се възприема като място генератор на религиозен катарзис. Неговата значимост се определя от функцията му на лековито място. Макар и да не подчертават връзката си с исляма на ежедневно ниво, то в контекста на „Кръстов" загражденци отбелязват, че това място не е „тяхно". В смисъл на непринадлежащо им в качеството му на символ на християнската вяра.

В разговор с една жена от селото, която убедено разказваше за опита си от „Кръстов", за изцелението получила там непосредствено вметна, че никога не би се прекръстила - *„Не мога да се прекръстя в никакъв случай".*

Този пример показва, че посещенията на мястото от загражденци има прагматична ориентираност, там се ходи с надежда за изцеление. Самият пример красноречиво разкрива сложността на проблема - религиозна идентичност на българите мюсюлмани. В рамките на селото, в ежедневния контакт, другост, различност в религиозен план не се търси. Но при ситуация на официализиране и формализиране, където се конструират статуси и се „узаконяват" наличности, изобщо при конюнктурни обстоятелства, своевременно се задействат механизмите на оразличаването. В контекста на казаното до тук може да се разсъждава по въпроса за границите. Чрез границите се изявяват спецификите, границите като необходимости, конституиращи уникалност. От друга страна динамиката на границите, тяхното преместване, изместване, пропускливост осигуряват близостта и контакта (Грекова 1998). По един подобен начин може да се разглежда проблемът за религиозното самоопределяне на населението на Загражден. В този план религиозната идентичност се характеризира с известна двойнственост - при свободното ненасилствено самопредставяне, допускане и толерантност от страна на външните за общността представители напрежението отсъства, разликите се снемат. Обратният ефект може да се наблюдава при осъществяването на натиск, агресия, при преднамерено търсене на различие, както и в случай като гореописания, където самата ситуация изправя всеки един от участниците в действието пред въпроса „кой съм аз" аналогично „какво правя". Жената ходила многократно на „Кръстов" „изпитала лековитата му сила" не може, при все че е участник в религиозната церемония, да се „прекръсти". Прекръстването е много интимен акт, изразяващ причастност към християнската религия. Същата тази жена посещава мястото, има необходимост от него, твърдейки, че ако не го посети „не се знае дали ще преживее зимата", но същевременно тя е родена мюсюлманка. Не е вярваща, не практикува исляма, но силата на традицията, на колективната връзка я връща към религията на предците ѝ. Представеният пример има за цел да изтъкне многопластовостта и нееднозначното определяне на проблема религиозна идентичност. По-горе бе проследено етничното и рели-

гиозно самоопределяне на хората от Загражден по линия на предпочитаната етнична идентификация в подвластно на секуларизацията време. И въпреки наличието на ясни и отчетливи етно и религиозни определители се промъква нотка на съмнение относно това дали всъщност те са такива, каквито са видяни и каквито са се представили. Примерът с жената, която не е вярваща последователка на исляма, но е мюсюлманка, която никога не би се прекръстила идва да покаже, че на индивидуално, а и на колективно ниво срещата с „другия" възбужда рефлексивността, изискваща отговор на въпроса „кой съм аз". С различния „друг" те са различни, самопостигат се в различни роли, може би не е крайно да се твърди, че идентичността следва принципа на играта (Бауман 2000).

„Ние сме за всички празници. Всички имени дни ги честваме. Всички празници ги тачим. Може би ние сме най-добре, защото празнуваме с всички - и с християни и с мюсюлмани." (мъж, 58г., средно обр.).

Цитираната позиция очевидно изразява рационално възприетата и осмислена игрова роля на идентичността. В нашата съвременност идентичността не е константна. Статичната идентичност е невалидна за едно динамично време. Тя не е ползотворна не само съотнесена към етничните и религиозни проблеми, но изобщо за всеки един индивид (Бауман 2000). С приемането на психоаналитичната теория се възприеха и нейните основни достижения, а именно едно от тях е, че условие за психичното здраве на човека е възможността от най-ранна възраст успешно да премине през всички идентификационни фази. Горепосоченият цитат не показва криза на идентичността, а проява на адекватна реакция на групата. Дългият период на неразбиране от страна на другите е в основата на проявяване на гъвкавост от тяхна страна.

Един от най-често поставяните въпроси бе свързан с празника. Всекиму е приятно да си спомни празничните поводи през годината, макар и във време ненаситено с подобни такива. Въпрос от такъв порядък освен, че не изисква специална ангажираност и особена компетентност улеснява комуникацията и прави възможно доближаването - взаимното опознаване. Празникът притежава особена стойност в социално-антропологичен план. Празникът като феномен на културата има сериозна социална функция. Празникът съотнесен към дадена общност може да се разглежда като обединяващ дадена група, като оразличител на една група от други групи. Празникът интегрира, чрез него се осъществява солидаризация между членовете на групата. За празника е писано много, той е много изследван. Неговата роля е комплексна; освен в сферата на социалното, той се проблематизира и в индивидуално-психологически контекст. За настоящата работа е необходимо уточнението, че тук той се визира в ролята му на градител на колективна идентичност.

Емблематичен за село Загражден е общоселският курбан за дъжд. От разговорите с жителите на селото стана ясно, че това е един мес-

тен празник, който се провежда веднъж годишно в местността Кара кулаз, намираща се на десетина километра извън самото село. В него вземат участие всички жители на Загражден. Празнува се от незапомнени времена и ще продължава да се празнува.

„Ние курбана за дъжд го правим всяка година, като се засуши много. Вярваме, че някоя сила ще ни даде дъжд.“ (жена, 55г, полувисше обр.)

„Всички го правим курбана. Той е общ. Заколва се един черен овен както е традицията. Купува се още една крава за да има за всички от храната. Храним се всички заедно...“ (мъж, 55 г., средно обр.)

„...През това време чорбата се готви и после се яде. Всеки си носи посуда, така се събираме на компании - приятели, хапва се и това е. После има такива истории - борби, бягане за опашката... Борбите почват от малките деца. Тогава е най-интересно“ (мъж, 37г., полувисше).

Курбанът за дъжд се осмисля от населението като наследство от предците. Прекъсването на традицията се обвързва с разкази за санкции (бедствие за цялото селище). Акцентите в разказите за протичането на празника надхвърлят очертанията на религиозното. От разговорите става видна функцията на обреда в сферата на социалното. Общата трапеза и съвместното празнуване се открояват като форма на социално взаимодействие, която има съществена роля за закрепване на родовите връзки, междуличностните контакти, за социализиране на децата, съдейства за интеграцията на общността. За всички от Загражден курбанът на Кара кулаз се преживява като събитие, той възкресява детски спомени, носи отпечатъка на дома , на близкото и родното, на сплотеността, на „това, което сме ние“. Чувството на близост и еднаквост, което поражда празникът поддържа и стабилизира общността на хората от село Загражден.

В обобщение на казаното може да се твърди, че курбанът на Кара кулаз играе основна роля при изграждане колективната идентичност на общността - чрез него загражденци се вписват в мащабите на локалното. Имайки този празник и участвайки в него те поддържат собствен облик, който не се нуждае от узаконяване чрез параметрите на националното и религиозното. Подкрепа на подобно твърдение може да бъде намерена при по-задълбочено вглеждане в разказите на загражденци, където на този празник се отделя особено внимание и детайлно описание. Курбан байрам и Рамазан байрам като части от обредния комплекс не се описват подробно, отминават мимоходом по протежение на разговора (Ганева-Райчева 1999). Тюрбето на Йенихан баба, намиращо се в близост до селото, също не провокира вниманието на събеседниците ни, освен в случаи на конкретно поставяни питания. При пряко зададени въпроси темата отключва фолклорни легенди за Йенихан баба. В разказите се подчертава сакралността на мястото, доказвана чрез чудесата случвали се там (природни бедствия и наказания при разрушаването на гроба). Мястото и свързаните с него културни практики се познават

от всички възрастови групи. От проведените интервюта проличава тенденцията за понижаване интереса спрямо тюрбето. В разговорите с най-възрастните ясно личи, че в миналото Йенихан е било многопосещавано място, както от загражденци, така и от жителите на околните села.

„Много курбани се правеха там, от много села ходеха. Още не съм била родена, откакто са направили там курбани." (мъж, 58 г., средно обр.)

„Там се правят курбани, ако имаш обет, там ще отидеш. На времето почти само там ходехме." (жена, 55г, полувисше обр.)

Относно питането дали мястото притежава изцелителна сила, бе даден следният отговор: *„Преди имаше такова поверие, ама сега не съм чула някой да ходи така. Там не съм изпитвала такова чувство като на Кръстов. Аз съм изпитала лечебната сила на Кръстов."* (жена, 55г, полувисше обр.)

Основание за намаляването на интереса спрямо Йенихан баба може да се търси в актуално съществуващото религиозно самоопределяне на хората от село Заграждeн. Превратните събития, съпътстващи развоя на политическите решения в един много дълъг период, мобилността, образованието придобивано в градовете, секуларизацията като социален факт, разколебават статута на религията и съдействат за отварянето на общността. Това е възможно обяснение по посока формиране съвременното състояние на религиозната идентичност на хората от село Заграждeн.

Целта на статията бе да проблематизира въпросите свързани с етничната и религиозна идентичност на хората от село Заграждeн, без да има амбициите да дава крайни отговори, а и това не е необходимо с оглед „крехкостта" и деликатността на изследваната тема.

Хората от селото са преди всичко загражденци. Определението българи мюсюлмани крие множество клопки. Често пъти при опитите за дефиниране на групата се допуска погрешното вмъкване на частицата или между двете определения (българи или мюсюлмани). Именно един такъв подход поражда груповия комплекс и неудобство при изразяване на собственото разбиране за себе си у представителите на етно-религиозната общност. Така се сътворява и онзи деформиран, мъглив образ за представителите на тази общност у „другите".

Жителите на село Заграждeн са и българи и мюсюлмани. Твърдението може да се аргументира чрез основните белези, конструиращи етничната и религиозна идентичност - език, именуване, религия, обредно-празнична система, облекло и т.н.

Поводът за написване на настоящата работа се разпръсква между различни основания. Едно от тях е заложено в намерението да прибави още един нюанс към разбирането на българите мюсюлмани. Другото се съдържа в желанието този текст да кореспондира с реалния обект -

в него хората от Загражден да „прочетат“ себе си.

Цитирана литература:

Андерсън, Б. *Въобразените общности, изд. „Критика и хуманизъм“, С., 1998*

Бауман, З., *Живот във фрагменти. Есета за постмодерната нравственост., изд. „Лик“ С., 2000*

Ганева-Райчева, В., *Разказване и идентичност (Автореферат на дисертация за присъждане на научна и образователна степен „доктор“), БАН, С., 1999*

Крейпо, Р. *Културна антропология, изд. „Лик“ С., 2000*

Кръстева, А. *Идентичност, дискурс, власт, изд. „Петекстон“, С., 1999*

Антропологчни изследвания, том I, *(съст. Ил. Бочков), НБУ, изд. „Яр“, С., 2000*

Аспекти на етнокултурната ситуация в България, *(съст. В. Русанов), АКСЕС, С., 1994*

Дискурси на различието 1999: Дискурси на различието *(съст. Ив. Тодорова-Пиргова, М. Елчинова) - Бълг. Фолклор, №4*

Общности и идентичности, *(съст. А. Кръстева), изд. „Петекстон“, С., 1999*

Общности и идентичности в България, *(съст. А. Кръстева), изд. „Петекстон“, С., 1999*